

## CEREBROS EN UNA CUBETA Y OTROS MITOS ESCÉPTICOS

*Tobias Grimaltos*

Tradicionalmente escepticismo y teoría del conocimiento han ido de la mano. Como muy bien dice Popkin, la teoría del conocimiento nace, al menos en parte, como reacción al escepticismo del siglo XVI y principios del XVII, período éste en que conoció gran esplendor, y lo utiliza para sus propósitos de descubrir qué es aquello que conocemos, o podemos conocer, verdaderamente, al margen de dogmatismos impuestos por la tradición y la autoridad. En esa tarea crítica, el escéptico se muestra como un aliado, aunque, como veremos, no siempre fiel. El escéptico plantea problemas y retos que el teórico del conocimiento debe aceptar y solucionar. Así, el primero se muestra como el estímulo que debe hacer avanzar al segundo. De este modo, durante mucho tiempo, escepticismo y teoría del conocimiento se han mantenido en equilibrio inestable.

Cuando Descartes se puso a teorizar sobre el conocimiento, lo hizo de la mano del escéptico. Este último aparecía como garante de la honradez de su proceder, como evitador del dogmatismo siempre atrayente. El lema parecía ser: «Aceptemos sus retos, dudemos de todo lo que sea posible dudar; si llegamos a algo de lo que sea lógicamente imposible dudar, a la evidencia absoluta, habremos encontrado el fundamento desde el que podemos empezar a derivar un auténtico conocimiento, con absoluta certeza y sin dogmatismos». Lo malo es que desde tal concepción de la labor epistemológica, el escéptico-aliado, estímulo para el avance, se convierte muy pronto en freno, y en freno ineludible.

Ciertamente, esta manera de concebir la tarea del teórico del conocimiento descansa en algunos errores fundamentales que la comprometen, casi con toda seguridad, con el fracaso. Y esto por varias razones. En primer lugar porque el escéptico es un jugador de ventaja y cuando se le da la

iniciativa detenerlo luego se revela imposible. Pues éste necesita únicamente para el éxito la mera concebibilidad de sus hipótesis, o lo que es peor, la mera posibilidad lógica de error. Consciente de que, en todos los casos en los que no se da el conocimiento directo de una proposición, necesitamos evidencia en favor de nuestra creencia, nos exige, primero, que conozcamos (de modo absolutamente cierto, se entiende) las proposiciones que contarían como evidencias en su favor; en segundo lugar, que sepamos que tales evidencias son evidencias para la proposición en cuestión y, en tercero, que no haya ninguna evidencia que contradiga las anteriores. Hasta aquí todo parece adecuado, y nos parecería un acertado criterio de conocimiento, aunque quizá demasiado estricto. Pero justo aquí es donde el escéptico nos exige lo imposible: que sepamos positivamente que no hay ni habrá nunca una evidencia que entre en conflicto con las anteriores. La epistemología que venimos considerando le da esa ventaja al escéptico. Acepta como conocimiento únicamente aquello que no puede ser falso. De este modo, el escéptico, enquistado en el paso, en el salto lógico, de la evidencia en favor de una proposición empírica, a la aseveración de la misma, tiene todas las cartas en la mano. Pues siendo  $e$  la mejor evidencia o conjunto de evidencias en favor de la proposición empírica  $p$ , siempre es lógicamente posible que se dé  $e$  y que no se dé  $p$ ; o, dicho de modo breve,  $(e-p)$  no es contradictorio.

Así, el teórico del conocimiento que quiera derrotar al escéptico desde el presupuesto de que toda creencia, para ser conocida, debe estar absolutamente fundamentada se ve abocado a estas dos imperiosas necesidades: 1) la de alcanzar las proposiciones autoevidentes e incorregibles de sus sistemas, y 2) la de construir su conocimiento del mundo a través de la *deducción* o la *construcción lógica* sobre la base de las primeras. El problema es que no parece ser cierto que exista una clase de proposiciones que en cuanto tal —sin atender a nada más que a las proposiciones mismas, al margen de las circunstancias— sea incorregible, y, aunque la hubiera, no podríamos ir mucho más allá con la mera ayuda de la deducción. Parece que la única solución que quedaría abierta es la de la construcción lógica, esto es, la de hacer equivaler la proposición que se pretende conocida al conjunto de las evidencias que garantizarían absolutamente su conocimiento, o, dicho de otro modo, que aseverar  $p$  fuera equivalente a aseverar todo el conjunto de evidencias posibles en su favor (lo cual incluiría la negación de la posibilidad de una evidencia en su contra). El problema, de nuevo, es que tal cosa es imposible, pues serían infinitas las evidencias que habría que conocer, tanto presentes como pasadas —y aquí entraría también el problema de la falibilidad de la memoria— y también futuras. Como esto no es posible, su proyecto aparece frustrado y el teórico del conocimiento es arrojado de nuevo a los criterios de aceptabilidad del sentido común y a la inducción, a la que exige, en revancha, una extensión desmesurada de evidencias para realizar sus pasos inferenciales. Con todo, el *dictum* escéptico ( $e-p$ ) no es

*contradictorio* sigue con toda su fuerza y su proyecto deviene una completa frustración.

Pero hemos dicho que eran varios los errores fundamentales de tal concepción. ¿Cuáles son los otros? En mi opinión son dos más, íntimamente conectados. El primero es la adopción por parte de esta postura filosófica del supuesto siguiente: «*Si algo puede ser falso —si existe la posibilidad lógica de que sea falso— entonces es fruto de una inferencia*» (llamaremos a esto *principio P*). La consecuencia de este principio es que no podemos tener un conocimiento directo de los objetos del mundo externo, y este es, a mi entender, su tercer error fundamental, que combinado con los otros dos ya mencionados supone el abono perfecto para el campo del escéptico y la imposibilidad de salir de él; la imposibilidad de tener conocimiento del mundo externo. Me explico. Como es evidente, nuestras percepciones no son siempre verídicas, nuestros juicios perceptivos pueden ser falsos; entonces, aplicando el *principio P*, tenemos que nuestros juicios perceptivos son juicios inferenciales a partir de evidencias más básicas, nuestras propias experiencias. Como es el caso (de) nuestras experiencias pueden ser exactamente las mismas sin la concurrencia de objeto alguno, resulta entonces que nunca podremos saber si existe algo más que nuestras propias experiencias perceptivas. El escepticismo acerca de la existencia del mundo externo está servido.

Tenemos entonces que, entre las varias estrategias posibles para enfrentarse al escéptico sobre el mundo externo, la de buscar algo que se conozca con certeza y mostrarlo como trofeo ante el enemigo es la peor. Pues, aunque encontremos tal preciado tesoro, éste se revela pronto de poco valor; bien por no llevarnos más allá de nuestra propia mente, bien porque, aun llevándonos a nosotros, no convencerá al escéptico. Lo primero quizá pueda achacársele a *Descartes* —no entraré a discutirlo—, con lo segundo me refiero al sistema utilizado por *Moore* en «*A Defence of Common Sense*» y «*Proof of the External World*». Allí *Moore* defendió que existe una clase de proposiciones que él y muchos otros seres humanos conocen con toda certeza. Se trata de proposiciones del tipo «Aquí hay una mano y aquí otra», dichas ante la demostración de las manos de uno, y que estas proposiciones bastan para probar la verdad de la proposición «Existe un mundo externo»; esto es, para mostrar que se conoce aquello mismo que el escéptico argumentaba que no se podía conocer. Sin embargo, es dudoso que tal tipo de proposiciones puedan probar lo que se supone que prueban y, en definitiva, que puedan vencer al escéptico. A quien duda de la proposición general «Hay objetos físicos» de nada le sirve que le mostremos dos supuestos ejemplares de los mismos; su duda está a otro nivel. Si duda de la existencia en general de los objetos, de nada le servirá que alguien afirme conocer con toda certeza la existencia de un par de ellos. Pues de lo que se duda es de que tales cosas sean objetos físicos, esto es, de que sean evidencias en favor de la creencia general. Las proposiciones sobre la existencia de objetos físicos particulares son, como dice *Barry Stroud* —ha-

ciéndose eco de Carnap—, proposiciones «*internas*» a un esquema conceptual, mientras que la duda del escéptico es «*externa*» al mismo, pone en tela de juicio al esquema conceptual mismo. Con lo que, según Stroud, la afirmación de Moore es perfectamente consistente con la tesis del escéptico, por cuanto la deja incontestada. Según Stroud:

«Si el interés de Moore por lo que conocemos (...) estaba restringido a esas cuestiones particulares o generales que son afirmadas del modo en que ha afirmado correctamente la existencia de dos manos humanas, entonces quizá no sea sorprendente que lo que ha dicho es irrelevante para cualquier cuestión epistémica que no sea esa. Y si es irrelevante, entonces su aserción de que sabe que hay objetos físicos no es verdaderamente inconsistente con el punto de vista filosófico de que nadie sabe si hay alguna cosa externa. Suponer que es inconsistente con ese punto de vista es suponer que hay una verdadera deducción desde “Aquí hay una mano humana” a la tesis *tesis filosófica* “Hay cosas externas”».

Pero en realidad, sólo si se acepta la última, puede decirse que se conocen proposiciones como la primera y eso es, en opinión de Stroud, lo que Moore no ha probado porque no ha entrado en discusión.

Pienso, por tanto, que la vía para vencer al escéptico consistente en, aceptando sus premisas, variar su conclusión, esto es, de intentar mostrar que sí que hay algo que se conoce con absoluta certeza, es una vía abocada desde su inicio al fracaso. Lo que no sé, y esto es otra cuestión, es si lo está por las razones que alega Stroud; pero ya llegaremos a eso. Lo que nos importa ahora es señalar que el hecho de que esta manera de conducirse frente al escéptico está destinada al fracaso es algo que ya vio Hume, y, en tiempos más recientes Wittgenstein, quienes cambiaron de estrategia en su combate del escéptico. Su nueva estrategia consistía en mostrar que el argumento escéptico es ocioso. Hume afirmaba, en la sección 12 del *Inquiry* que no podemos probar racionalmente que nuestras impresiones sensoriales tengan un correlato externo, pero que la adopción de tal creencia es un compromiso ineludible para nuestra acción y supervivencia, es un imperativo de la naturaleza. Algo parecido, aunque vinculado a la práctica social y el aprendizaje del lenguaje, sostenía Wittgenstein. Para ambos la creencia en la existencia del mundo externo es algo instintivo, no racional, algo que no ha de ser, ni puede ser fundamentado racionalmente, pues es el presupuesto lógico de todos nuestros razonamientos. De este modo, intentar argumentar a favor o en contra de tal creencia es ocioso, está fuera de lugar y es no haber comprendido el asunto. Pues, como afirma Wittgenstein en *Über Gewißheit*, es un presupuesto que no puede ser puesto en duda sin que peligre el sentido de nuestro discurso. Como he dicho, pienso que ésta es la estrategia correcta frente al escéptico, sin embargo es necesario hacer algunas precisiones que nos ocuparán buena parte de lo que sigue.

A este procedimiento utilizado por Hume y Wittgenstein, Strawson<sup>2</sup> (y Grayling<sup>3</sup> siguiendo a Strawson) lo llama *Naturalismo*, o, también por atención al aspecto social del tratamiento wittgensteniano, *Naturalismo social*, y en cierta manera lo contrapone a los argumentos que nosotros llama-

remos *conceptuales*<sup>4</sup>. Sin embargo, es mi opinión que ambos procedimientos no se contraponen sino que se complementan, que alguna argumentación conceptual puede servir de complemento en la labor antiescéptica del naturalismo; es más, tiene que hacerlo para el éxito de aquél. De hecho, pienso que ese es el caso en Wittgenstein y quizá también en Hume, cuando afirman que la creencia en el mundo externo es el requisito indispensable de nuestros razonamientos (Hume) y para el sentido de nuestro discurso (Wittgenstein).

En nuestra opinión, el naturalismo supone la adopción de una *perspectiva internalista* en filosofía. Según Putnam, en filosofía hay dos puntos de vista fundamentales. Uno de ellos, el *realismo metafísico* o *perspectiva externalista*, mantiene que el mundo consta de una totalidad fija de objetos independientes de la mente y que hay exactamente una descripción verdadera y completa del «modo como es el mundo». Desde esta perspectiva es verdadero aquello que se corresponde con el mundo tal como realmente éste es. La otra perspectiva, a la que Putnam llama *perspectiva internalista*, sostiene que sólo tiene sentido formular la pregunta «de qué objetos consta el mundo» desde dentro de una teoría o descripción.

Como he dicho, Strawson se reivindica naturalista cuando comparte a la vez las críticas de Barry Stroud dirige a los argumentos trascendentales, críticas que, como veremos, en un sentido *externalista* son aplicables también a nuestros argumentos conceptuales. Lo que me propongo probar entonces, es que desde ese punto de vista externalista, tanto el naturalismo como los *argumentos conceptuales* fracasan. Pero desde una postura *internalista*, que precisamente es el naturalismo el que la fija, ambos procedimientos, no sólo no son incompatibles sino que se necesitan mutuamente. Por otra parte, y como primera aproximación, llamaré «argumentos conceptuales» a aquellos argumentos basados en la gramática de ciertos conceptos y que extraen las consecuencias lógicas que de su uso se desprenden, dependiendo las condiciones de posibilidad de su sentido de su uso en determinadas circunstancias. El motivo para llamarlos conceptuales y no trascendentales, a pesar de referirse a las condiciones de posibilidad de ciertos conocimientos, en este caso, responde a que la argumentación se sitúa dentro de nuestro esquema conceptual y no fuera, y por tanto ya no se refieren a las condiciones de posibilidad del esquema conceptual mismo, sino de nuestro conocimiento dentro de él.

Desde estas primeras precisiones, pues, mi argumentación pretende afirmar que el naturalismo señala los límites dentro de los cuales la duda es posible, adoptando una perspectiva internalista en el sentido putnamiano, impide llevar la cuestión más allá. Y que los argumentos conceptuales garantizan la justificación de nuestras creencias particulares acerca de situaciones perceptivas. Entonces, desde esta perspectiva internalista, defendemos que la crítica de Stroud ya no es aplicable, pero, también que desde tal perspectiva internalista, no basta con el naturalismo, pues éste sólo la fija. El naturalismo, pues, supone la adopción de una perspectiva

internalista, sitúa el lugar de inicio de la duda con sentido, pero cuando ésta se instala dentro del propio esquema conceptual, y puede muy bien instalarse, el naturalismo ya no puede ser la respuesta. De este modo, los argumentos conceptuales necesitan para su éxito de la previa adopción del internalismo, que el naturalismo puede ofrecer, pero éste último necesita de los argumentos conceptuales para vérselas con las luchas intestinas que el escéptico puede promover dentro del territorio que aquél ha acotado. Desde tales consideraciones, propongo, entonces, que, una vez aceptado el naturalismo o un punto de vista internalista, en el que plantear la cuestión de si hay objetos externos es ociosa, los argumentos conceptuales tienen un importante papel que realizar.

5-3

Veamos lo que digo con casos particulares. Con la caída en desgracia del fundamentalismo y el auge del holismo epistemológico, la búsqueda de proposiciones básicas u objetos privilegiados de conocimiento sobre los que basar el resto del edificio cognoscitivo ya no tenía sentido. La duda, como dice Quine en «The Nature of Natural Knowledge» ya no era el método de comienzo de la labor epistemológica. El conocimiento existe, es un hecho, y no necesita de pruebas ni requiere de cimientos incommovibles porque es una estructura de mutuo sostén. Desde esta perspectiva, el procedimiento ante el escéptico es mucho más expeditivo: *Si la duda es posible, lo es el conocimiento, pues la primera sólo tiene sentido sobre el trasfondo del segundo*. La duda no es, pues, el punto de partida de la epistemología. Sin embargo, estudiar la lógica de la duda se revela útil por cuanto puede alumbrar nuestra comprensión de la gramática del conocimiento. La estrategia de los argumentos inscritos en tal concepción epistemológica es mostrar que las condiciones de posibilidad de la duda se encierran en los límites de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Más allá de estos límites, aquella carece de sentido. Apelan, pues, a la necesidad de la presuposición de la creencia en la existencia de objetos externos como condición de posibilidad de la duda misma y, en mi opinión, desproveen a la duda hiperbólica de todo valor.

Mostremos, pues, algunos ejemplos de tales argumentos y veamos qué fuerza tienen.

Desde los presupuestos fundamentalistas, como vimos, el escéptico tiene gran poder. Como dice Bogen, el escéptico puede asumir nuestra teoría de la evidencia y sin embargo argüir que *«incluso si los enunciados observacionales, o, nos ofrecieran una alta confirmación para un enunciado s, si s fuese fiable, nunca podríamos decir si la evidencia o la teoría de la evidencia bajo la cual se supone que es fiable ha sido correctamente aplicada en cualquier caso de prueba empírica»*<sup>5</sup>. Esta argumentación, a la que Bogen llama «Argumento de la Anormalidad», tiene su origen más conocido en el argumento del sueño de Descartes y es en realidad un nombre genérico que puede incluir cualquier argumento destinado a probar la posibilidad permanente de error, tal como el argumento de la ilusión, de la alucinación, o el más moderno de los cerebros en una cubeta, principalmen-

te. En definitiva, representan, una vez más el principio escéptico «(e- p) no es contradictorio», o al menos una lectura del mismo.

Pues bien, en *Dilemma*§, Gilbert Ryle dirige su ataque contra una de esas formas del argumento de la anormalidad, en concreto contra el argumento de la ilusión, que Ryle entiende en su sentido amplio, esto es, incluyendo la ilusión y la delusión. Este argumento se apoya en aquellos casos en que somos engañados por los sentidos, casos en los que creemos estar percibiendo alguna cosa o alguna de sus propiedades, cuando en realidad tal cosa no existe o realmente no tiene esa propiedad. Alegando que en tales circunstancias nuestra experiencia es cualitativamente idéntica a la que tenemos en los casos de percepción verídica, el escéptico, siguiendo el principio P, o lo que para este caso viene a ser lo mismo, las máximas cartesianas de no confiar nunca en quien nos ha engañado al menos una vez y de equiparar lo dudoso a lo falso, extrae la conclusión de que no podemos nunca conocer la existencia de objetos externos a través de nuestros sentidos, pues puede que nuestras experiencias perceptivas nos engañen siempre, que todas ellas no sean sino ilusiones o alucinaciones y que no exista nada en el mundo con lo que ellas se correspondan, que no haya tal mundo.

Contra esta posibilidad dirige Ryle su famoso *argumento de los conceptos polares*. Este argumento es muy sencillo —en cuanto a su forma— y a la vez muy ingenioso y expeditivo y consiste en lo siguiente: En un país en el que no hay moneda auténtica no pueden haber falsificaciones; igualmente donde no hay experiencia verídica no puede haber ilusión. Falso y verdadero son conceptos polares, una cobra sentido sólo en oposición al otro. Sólo si puede haber uno puede existir el otro. Por tanto ha de ser posible que en algunas ocasiones nuestras experiencias sean verídicas, pues en caso contrario el concepto de ilusión no tendría sentido. Si no se da un polo de la oposición, entonces la oposición deja de existir. Con lo que Ryle concluye: «*El hecho de que podamos y a menudo nos equivoquemos no prueba que estemos forzados a equivocarnos o que no podamos estar acertados*»<sup>7</sup>. Más bien al contrario, el error supone el acierto así como qué es aquello que puede contar como error, y si no puede haber acierto, tampoco podemos saber qué contaría como error, como ya demostró Wittgenstein en *Über Gewißheit*. La teoría de la evidencia implica a su vez la confección de una teoría del error que presupone a la primera. Así, dice Ryle en la página anterior a la que acabamos de citar: «*La existencia de incapacidades es una evidencia en contra y no a favor de la no existencia de capacidades*»<sup>8</sup>.

También Quine se sirve de este argumento en «The Nature of Natural Knowledge»<sup>9</sup>, aunque con otras pretensiones quizá e introduciendo elementos nuevos. Lo expondremos brevemente. En opinión de Quine.

«Las ilusiones son ilusiones sólo relativas a una previa aceptación de cuerpos genuinos con los que contrastarlas. En un mundo de *sense-data* inmediatos sin cuerpos postulados y sin cuestiones planteadas, una distinción entre realidad e ilusión no tendría lugar. La postulación de cuerpos es ya ciencia física rudimentaria y es sólo después de este paso de las distinciones del individuo escéptico pueden tener sentido. Los cuerpos

tienen que ser postulados antes de que pueda haber un motivo, aunque sea tenue, para consentir en un mundo no comprometido de lo dado inmediatamente». <sup>10</sup>

Podemos ver ahora que ambos argumentos comparten la forma siguiente: Si algo X es concebible, lo es sobre la previa aceptación de Y, que es la condición de posibilidad de X; por tanto, si Y es condición de posibilidad X y si X puede ser el caso, entonces Y tiene que serlo necesariamente. Así, podemos pensar, la *existencia* de X —léase la existencia de las ilusiones— es una prueba a favor y no en contra de la existencia de X —léase percepciones verídicas—, cuya condición necesaria es. Pero considerados en esta segunda lectura, estos argumentos, según Stroud, no refutan al escéptico. Me explico, en la primera interpretación, se habla de que para que el concepto de ilusión sea concebible, es necesario el concepto de percepción verídica —y por tanto de objeto físico. Pero en la segunda lectura hemos pasado de la posibilidad a la existencia y éste es un paso que no estamos autorizados a dar. Que, para que el concepto de ilusión tenga sentido, se necesita el concepto de objeto físico, es un hecho que no nos autoriza a afirmar la existencia de objetos físicos. La cuestión pues, es que el escéptico no niega ni necesita negar que debamos emplear ni que empleemos de hecho los conceptos de objeto físico en las condiciones experimentales que nosotros creemos que garantizan o justifican su aplicación; su crítica es que el cumplimiento de tales condiciones es consistente con la falsedad de todas las proposiciones que afirmamos, y que, por tanto, no podemos decir realmente que tales proposiciones sean ciertas. O dicho de modo breve, el escéptico no niega que para que el concepto «*ilusión*» tenga sentido haya de tenerlo el concepto de «*objeto físico*», lo que niega es que tal concepto tenga un correlato real.

Desde luego, esta crítica sólo es posible adoptando un realismo metafísico o, como lo llama Putnam, una perspectiva externalista, la posición del ojo divino. Lo que discutiremos a continuación es si tal perspectiva tiene sentido o aporta algo en el tema que estamos discutiendo. Si la respuesta es «*no*», entonces habremos probado la falta de mordiente de la crítica de Stroud, con lo que daremos otra oportunidad a los argumentos conceptuales. Pero tenemos que proceder poco a poco.

Consideremos qué es lo que se halla implícito en los argumentos que acabamos de exponer. Explicitemos los conceptos que utilizan. ¿Por qué es tan importante como argumento escéptico la posibilidad de la eterna ilusión? ¿Qué es aquello que pertenece esencialmente al concepto de ilusión que hace que nos preocupemos tanto de la posibilidad de estar padeciéndola?

Cuando acudimos perceptivamente al mundo, esperamos obtener información veraz que nos permita adoptar cierta conducta. Cuando veo o creo ver una determinada cosa, mi conducta se verá afectada por la percepción de la misma, si es que esa cosa es relevante para mis planes, expectativas, deseos, etc. Para tal fin, para amoldar mis expectativas, deseos, etc.,



a lo que veo, necesito creer en la coherencia y perdurabilidad de las cosas que me aparecen. Es en esto en lo que la ilusión juega un papel distorsionador fundamental. La ilusión supone inconstancia, cambio, fracaso en la expectativa. Es el elemento que nos impide trazar planes con éxito, acoplarnos al transcurso de los acontecimientos. Cuando percibo una silla, sé, o creo saber, que podré sentarme en ella sin dar con mis huesos en el suelo. La ilusión hace que tal creencia sea insostenible, y cuando la ilusión es permanente, que sea incapaz de actuar, pues frustraría cualquiera de mis expectativas. Pero si no pudiera tener expectativas respecto de aquello que experimento observacionalmente, ¿qué sentido tendría la experiencia? ¿Podríamos llamarla tal? Tener una experiencia absolutamente caótica es como no tener experiencia, en lo que a obtener obtención información útil para la conducta se refiere. Pero si la misión de la experiencia es obtener tal información, entonces ¿es esto experiencia? Tener experiencias que no nos permitan actuar en consecuencia es, en conclusión, como no tener ninguna experiencia. Podemos decir, entonces, que para que la experiencia sea tal ha de ser coherente. O, de otro modo, que la coherencia es condición de posibilidad de la experiencia. Y, por tanto, se nos revela una presuposición que yace en todas ellas, que les da sentido y por la que éstas nos son útiles: la creencia en la existencia de particulares continuos independientes de nuestra percepción, esto es, la creencia en la existencia de objetos físicos o cuerpos. Para que la experiencia sea tal, podemos decir, necesitamos presuponer que los objetos de la misma permanecen, que podemos *reidentificarlos*. Ésta es la clave de la posibilidad de nuestras expectativas. En este contexto, la ilusión supone el fracaso en esa expectativa más común. Necesitamos, pues una ontología rudimentaria, tal como indicaba Quine, a la que podamos oponer la ilusión para que esta última tenga sentido.

Ahora bien, ¿prueba esto la existencia de objetos físicos? En un sentido externalista o realista metafísico, evidentemente no lo prueba. Como hechos dicho, el escepticismo es muy poderoso, pues le basta el pequeño resquicio de la concebibilidad para que su peso se haga notar con toda su fuerza. De hecho, lo único que hemos probado, aunque muy esquemáticamente, es que para que la ilusión sea posible, conceptualmente posible, es condición necesaria la posesión del concepto de un particular espacio-temporal independiente de nuestros sentidos, no que tal concepto haya de tener un correlato «real». Y el escéptico puede seguir argumentando que la posesión del concepto del objeto físico no implica que verdaderamente existan tales objetos. Podemos tener una experiencia coherente completamente ilusoria, una experiencia en todo igual a la que tendríamos si tales objetos existieran, sin que, no obstante, éstos existan.

En esta posibilidad se basa el actualmente tan famoso argumento de los cerebros en una cubeta. Que yo sepa, este argumento tiene sus antecedentes en los libros *Knowledge and Justification* de Pollock <sup>11</sup> y *Thought* de Harman <sup>12</sup>; pero es en el libro de Putnam *Reason, Truth and History* <sup>13</sup>,

donde éste ofrece su versión más sofisticada y la que nosotros consideraremos. Dice así, en las palabras mismas de Putnam:

«Imaginemos que un ser humano (el lector puede imaginar que es él quien sufre el percance) ha sido sometido a una operación por un diabólico científico. El cerebro de tal persona (su cerebro, querido lector) ha sido extraído del cuerpo y colocado en una cubeta de nutrientes que lo mantienen vivo. Las terminaciones nerviosas han sido conectadas a una computadora supercientífica que provoca en esa persona la ilusión de que todo es perfectamente normal. Parece haber gente, objetos, cielo, etc.; pero en realidad todo lo que la persona (usted) está experimentando es resultado de impulsos electrónicos que se desplazan desde la computadora hasta las terminaciones nerviosas. La computadora es tan ingeniosa que si la persona intenta alzar su mano, el «feedback» que procede de la computadora le provocará que «vea» y «sienta» que su mano está alzándose. Por otra parte, mediante una simple modificación del programa, el diabólico científico puede provocar que la víctima «experimente» (o alucine) cualquier situación o entorno que él desee. También puede borrar la memoria de funcionamiento del cerebro, de modo que la víctima crea que siempre ha estado en ese entorno»<sup>14</sup>.

Imaginemos ahora que, no sólo uno de nosotros, sino todos, somos cerebros creados «in vitro» e instalados desde entonces en una cubeta enorme, conectados a esa macrocomputadora. Tenemos incluso criterios de distinción entre lo «objetivo» y lo «subjetivo», pues tenemos deseos y pensamientos que dependen en cierto modo de nosotros y «percepciones» en cierto modo independientes, que dependen de la computadora. Mientras ésta funcione correctamente, nuestra experiencia será perfectamente coherente. ¿Qué argumentar ahora en contra de esta posibilidad de ilusión permanente?

Putnam piensa derrotar al escéptico del modo siguiente. Comienza por preguntar: *Si fuéramos cerebros en una cubeta, ¿podríamos decir o pensar que lo somos?*<sup>15</sup>. Su respuesta es «no», pues tal suposición se autorrefuta. En rasgos generales, su argumentación es como sigue. Los cerebros en una cubeta pueden tener experiencias y pensamientos cualitativamente idénticos a los nuestros, pero no pueden «referirse» a lo que nosotros nos referimos. No pueden referirse a objetos externos. No hay conexión alguna entre la palabra «árbol» —tal como es utilizada por estos cerebros— y los árboles reales. «*Aunque no hubiera árboles, seguirían usando la palabra «árbol» como lo hacen, pensando los mismos pensamientos que piensan y teniendo las mismas imágenes que tienen*»<sup>16</sup>. Cuando los cerebros en la cubeta piensan «hay un árbol delante de mí» no están pensando en árboles reales, ya que no existe nada en virtud de lo cual su pensamiento «árbol» represente árboles reales. Los cerebros en la cubeta no se refieren a cosas externas. Cuando piensan «árbol», «árbol» se referirá a los árboles «aparentes en la imagen», si es que se refiere a algo, pero no a árboles reales, y lo mismo ocurrirá con sus palabras «cerebros» y «cubeta». La conclusión de Putnam es entonces:

«...si su «mundo posible» es el mundo real, y si somos realmente cerebros en una cubeta, entonces lo que queremos decir con «somos cerebros en una cubeta» es que *somos cerebros en una cubeta-aparente-en-la-imagen* o algo de esta índole (si es que

queremos decir algo). Pero parte de la hipótesis de que somos cerebros en una cubeta es que somos cerebros en una cubeta-aparente-en-la-imagen (es decir, lo que estamos alucinando no es que somos cerebros en una cubeta). Así pues, si somos cerebros en una cubeta, entonces la oración «Somos cerebros en una cubeta» afirma algo falso (si es que afirma algo). En resumidas cuentas, si somos cerebros en una cubeta, entonces «Somos cerebros en una cubeta» es falso. Por lo tanto es (necesariamente) falso.»<sup>(17)</sup>

Pero, ¿está libre este argumento de la acusación de Stroud? ¿Qué diría Stroud acerca del mismo? En mi opinión, sería algo así. Este argumento de Putnam no puede suponer en ningún caso una refutación del escéptico. No va un paso más allá de los argumentos de Ryle o de Quine, sino que en todo caso supone un retroceso. Pues, del hecho de que mis palabras sean falsas en uno u otro caso, no se sigue que no podamos ser cerebros en una cubeta. Si somos cerebros en una cubeta, nuestras palabras tendrán un sentido distinto del que tendrán si no lo somos. Pero ¿cómo sabremos que su referencia no es distinta de la que creemos? ¿Cómo sabemos si lo que hace falsa a la proposición es el hecho de que no somos cerebros en una cubeta o el hecho de que lo somos y nuestros «cerebros» y nuestras «cubetas» no son sino impulsos eléctricos provenientes de una supercomputadora? ¿Cómo sabemos, entonces, que no somos cerebros en una cubeta?

Según este punto de vista, el argumento de Putnam no hace sino reforzar nuestra anterior afirmación escéptica. «Lo único que necesitamos es el concepto de objeto físico para establecer la posibilidad de nuestras constantes ilusiones, pero tener el concepto de objeto físico no implica que éstos existan». Del mismo modo que, si soy un cerebro en una cubeta y no lo sé, mis palabras «cubeta» y «cerebro» no tienen la referencia que yo pienso que tienen, tampoco «árbol», «casa» o «pájaro» la tendrán. Pero, entonces, la conclusión a extraer, no es que no puedo ser un cerebro en una cubeta, sino que puede no haber árboles, casas y pájaros reales, ni ningún otro de los objetos que comúnmente pienso que existen, y que puede que me equivoque siempre respecto de la referencia de mis palabras. Puede que éstas no se refieran a continuos espacio-temporales independientes de mi percepción, sino a imágenes o impulsos eléctricos generados por una computadora a la que yo-cerebro estoy conectado.

Si admitimos esta crítica, habremos de admitir que puede haber experiencia coherente sin que existan objetos. Pero, ¿puede haberla sin presuponerlos, sin pensar y actuar como si existieran?

Reconsideremos el argumento. Se dice que tal caso, que seamos cerebros en una cubeta, es una posibilidad lógica. De acuerdo, ¿pero desde dónde se formula? Evidentemente, la hipótesis de los cerebros en una cubeta adopta una perspectiva externalista y, en general, ésta es la posición de todos los argumentos escépticos que venimos considerando. Asimismo, el error de los intentos tradicionales de vencerlo es el de adoptar esta misma postura. Las hipótesis del escéptico obtiene su fuerza a base de: 1) Acusar a nuestro pretendido conocimiento de no obtener ninguna constatación empírica definitiva que lo revele como tal; 2) Cuestionar la validez de la

teoría y, en general del esquema conceptual, caracterizado fundamentalmente por la adopción de la creencia en objetos reidentificables que permiten el cumplimiento de nuestras expectativas, pretendiendo, a su vez, que su cuestionamiento se haga desde fuera del esquema, 3) Utilizar, no obstante, nuestro mismo esquema conceptual para dar sentido a su hipótesis pues de otro modo, si no se respetara el esquema, su hipótesis sería ininteligible; 4) Sus hipótesis son tales que, de mantenerlas o no —de <sup>su</sup>verdad o falsedad— no se sigue ninguna consecuencia ni empírica ni pragmática.

Veámos lo que digo considerando una vez más el argumento de los cerebros en una cubeta. Este argumento intenta probar que nuestro pretendido conocimiento no está absolutamente fundamentado, puesto que ninguna de las experiencias que tengamos confirmará que no somos cerebros en una cubeta. Para que tal argumento obtenga su mordiente, tal imposibilidad ha de ser una imposibilidad conceptual, pues si pudiésemos llegar a descubrirlo abandonaríamos nuestro esquema conceptual de cerebros en una cubeta y ocuparíamos el del supercientífico. Si pudiéramos alcanzar la posición del supercientífico, del ojo divino, entonces esa hipótesis ya no tendría sentido. No podemos acceder al mundo al margen de un esquema conceptual y una determinada constitución fisiológica, por tanto ese pretendido descubrimiento de como son verdaderamente los objetos en sí mismos carece de sentido. Hasta el supercientífico está sometido a esos condicionantes, y si no, no hay punto de vista del supercientífico. Así, la fuerza del argumento consiste en la perfecta coherencia de las experiencias, esto es, en ser idénticas a las que tenemos ahora que no creemos que seamos cerebros en una cubeta. Entonces, todo el carácter distorsionador que tenía la ilusión como elemento escéptico se ha perdido y, si lo mantuviera, el argumento ya no tendría fuerza, por cuanto el error sería descubrible. Por tanto, a todos los efectos, salvo los fundamentalistas, e incluso en cierto sentido también para estos, da lo mismo que seamos cerebros en una cubeta o que no lo seamos, puesto que todo seguirá igual, y si pudiera no seguir igual, entonces podríamos descubrir el error y enmendar la plana, con lo que el escéptico se quedaría sin fuerza. En consecuencia, el vigor del argumento escéptico reside en no tener ninguna consecuencia y, si no la tiene, entonces la hipótesis de que realmente existen continuos espaciotemporales independientes de nuestra percepción parece más simple. Siempre podemos responder al escéptico valorando su hipótesis con las palabras del ilustre químico Ostwalt que Williams James cita en su *Pragmatismo*: «¿En qué aspectos variaría el mundo si fuera cierta esta alternativa a la otra? Si no puedo encontrar nada que llegue a ser diferente, entonces la alternativa no tiene sentido»<sup>18</sup>.

O en las palabras del párrafo 338 de *Über gewißheit*.

«Pero pensemos en gente que nunca estuviera completamente segura de estas cosas, pero que dijera que *muy* probablemente son así y que no merece la pena dudar de ellas. Si alguien así estuviera en mi lugar, diría: «Es sumamente improbable que yo haya estado alguna vez en la Luna», etc., etc., ¿Cómo podría distinguirse la vida de

esta gente de la nuestra? Es cierto que hay gente que dice que sólo es muy probable que, si se pone al fuego agua en una olla, se calentará y no se enfriará, por lo que, en sentido estricto, lo que consideramos imposible es sólo improbable. ¿Qué diferencia determina esto en su vida? ¿No es sólo que ellos hablan algo más que los demás sobre ciertas cosas?

En resumen, podemos decir, que el escéptico se sirve de la ilusión para su ataque, por lo que ésta tiene de elemento distorsionador que supone un fracaso en nuestras expectativas, pero para que su argumento tenga fuerza, necesita desproveerla del tal elemento; que sea indiscubrible, con lo que, en definitiva, ha dejado su argumentación sin ninguna relevancia desde un punto de vista internalista. Sí que la tendría desde un punto de vista de supercientífico, pero ese punto de vista es un sinsentido; no podemos abandonar la teoría para hablar de la teoría, en realidad no podemos abandonar-la para hablar de nada. Podemos, probablemente, abandonar una teoría, pero no toda teoría, y estoy convencido, aunque no voy a argumentar aquí en favor de ello, de que la creencia en la existencia de objetos físicos es un rasgo fundamental del esquema conceptual desde el que cualquier teoría es formulable. En definitiva, pues, la hipótesis de los cerebros en la cubeta es, si no un sinsentido, cuanto menos ociosa; pues se sirve del mismo lenguaje como lenguaje objeto y como metalenguaje destinado a comprometer seriamente el sentido del primero. Cuestiona desde dentro del esquema al esquema mismo, el único en que su hipótesis podría cobrar sentido. Por lo que, citando de nuevo a Ostwalt, podemos afirmar que *«la disputa es tan inadecuada como si teorizando en los tiempos primitivos sobre la fermentación de la masa por la levadura un bando invocara a un duende benéfico, en tanto que otro insistía en que era un elfo la verdadera causa del fenómeno»*<sup>19</sup>.

Ciertamente, no hemos ido un paso más allá del Naturalismo, sólo hemos clarificado conceptualmente por qué el escepticismo respecto de si hay verdaderamente un mundo externo es ocioso. El Naturalismo es, pues, la respuesta adecuada a este reto escéptico. No hemos probado, ciertamente, que exista un mundo externo, pero eso ya no nos preocupa, nos parece una cuestión ociosa; desde nuestra posición internalista, todo lo que necesitamos es la ineludibilidad de tal creencia. El naturalismo nos ofrece el punto de partida de la discusión, ir más allá es perder el tiempo. Adopta, entonces, un punto de vista internalista, situando la discusión dentro del esquema conceptual, en el único lugar en el que ésta es posible, revela la irrealidad de las pretensiones fundamentalistas que se sitúan fuera de él, donde toda labor probatoria deviene imposible y, rechazándolas, nos sitúa en el punto adecuado de salida. Por tanto, a la pregunta escéptica «¿Podemos saber con absoluta certeza si existe un mundo de objetos externos?» la respuesta es el Naturalismo.

Pero me parece, no obstante, que existe una pregunta escéptica mucho más peligrosa y para la que es necesario algún tipo de respuesta conceptual. Esta pregunta es: *«Aunque existieran objetos físicos, ¿cómo sé yo en cada*

caso de experiencia puntual que la misma no se corresponde a un objeto y que no es una alucinación, por ejemplo? De acuerdo, puede responder el escéptico a Ryle, no puede haber billetes falsos si no hay billetes auténticos, ¿pero quién me asegura que éste o que todos los que yo he tenido no eran falsos? ¿Cómo sé yo que ahora estoy percibiendo realmente y no alucinando? Es esto lo que se acerca más a la anterior formulación de la acusación escéptica que hacía Bogen. Y es aquí donde una argumentación conceptual puede hacer mucho en contra del escéptico.

La argumentación conceptual que propongo no es original, se encuentran versiones de la misma en *Über Gewißheit* de Wittgenstein, en *Knowledge and Justification* de Pollock y en *The Refutation of Scepticism* de Graying. Pero, aunque no es original, pienso que es efectiva, y a pesar de que se halla en cierto modo contenida en lo que venimos diciendo, merece que la expongamos separadamente.

Decíamos que cuando acudimos perceptivamente al mundo, lo hacemos desde el seno de una teoría. Una teoría es un conjunto de creencias generales sobre el mundo que tienen como fin explicar y unificar la colección de detalles que creemos ver, oír, etc. Las teorías tienen pues, como principal misión la de rellenar los huecos, completar la historia del mundo, a la que tenemos, como perceptores, un acceso local y fragmentario. Es un requisito de toda teoría el salvar las apariencias. Gracias a la teoría, que llena tales huecos, podemos tener expectativas, hacer predicciones y tener deseos. Constituye nuestra pintura del mundo. También ella determina nuestras evaluaciones epistémicas respecto de las creencias perceptivas; mientras que en el año mil si alguien afirmaba haber encontrado un elfo, tal vez se le hubiera creído, hoy se consideraría que había tenido una alucinación. La justificación que se posee respecto de cómo son las cosas en el mundo es contingente respecto de la teoría, la cual es en principio derrotable.

La teoría es, pues, la que nos dice qué objetos hay en el mundo, nos da los criterios de clasificación de objetos y de confirmación de nuestras creencias perceptivas. La percepción es la fuente y la prueba del conocimiento contingente. Percepción y teoría están en mutua tensión; como dice Quine, forman un campo de fuerzas. Acudimos a una desde la otra, y cuando en alguna ocasión, la teoría no puede ser justa cuenta de las apariencias, entonces no tenemos más remedio que modificar parte de su estructura. Pero, ¡cuidado!, como muy bien nos advirtió Neurath, la barca debe ser reparada desde dentro, no hay un dique seco ateórico en el que podamos amarrarlas para su reparación, ni mucho menos para cambiar de barca.

Así pues, acudimos perceptivamente al mundo desde una teoría que incorpora un vocabulario. Este vocabulario es de objetos. Describimos nuestras experiencias con un vocabulario de objetos. Y a pesar de los intentos habidos por no comprometer ontológicamente la descripción de la misma, cualquier uso de las palabras para describirla es parasitario del uso destinado a describir objetos. Y así tiene que ser, pues los conceptos que

son utilizados en una ocasión tienen que poder ser aplicados en otra. Los conceptos que nos son útiles para referirnos a la experiencia han de ser conceptos que nos permitan la reidentificación de particulares, ver nuestras expectativas cumplidas y, por tanto, éstos han de ser conceptos de particulares continuos. La verificación sólo tiene sentido si lo tiene la noción de saber si un concepto es aplicable en una determinada situación, lo cual implica, a su vez, las nociones de reidentificación y permanencia. Es desde aquí desde donde la teoría tiene sentido. Por lo que podemos extraer la conclusión de que un presupuesto de toda teoría es la creencia en tales particulares continuos (particulares espacio-temporales) independientes de nuestra percepción. Sin esta creencia, sin tales conceptos, la teoría no sería posible, y lo que es más contundente, tampoco lo sería la experiencia.

Por otro lado, el discurso perceptivo necesita de unas condiciones mínimas que aseguren su sentido. Comprender el significado de un enunciado perceptivo supone saber en qué circunstancias estará justificado en emplearlo. El lenguaje perceptivo es un lenguaje de objetos y de predicables aplicables a esos objetos. El concepto de objeto, de cuerpo, con todo lo que éste implica, se muestra como condición necesaria del lenguaje perceptivo.

Entonces, y esto supone un nuevo paso, si comprendemos el significado de los enunciados que correlacionan nuestros términos con los particulares que se hallan a nuestro alrededor, sabemos en qué circunstancias podemos emplearlos con garantías; sabemos cuándo los correlacionamos adecuadamente con tales particulares. Como afirma Grayling en *The Refutation of Scepticism*<sup>20</sup>:

«Cuando el perceptor, sobre bases razonables, cree que tales características están presentes, un uso real y no vacío de la sentencia para hacer el enunciado perceptivo relevante está garantizado. La afirmabilidad es pues condición general de sentido: los términos gramaticalmente concatenados que refieren o describen, de acuerdo con una regla, características posibles en circunstancias perceptivas, constituyen sentencias que pueden usarse para hacer enunciados perceptivos».

Entonces, un enunciado perceptivo es aseverable si y sólo si hay un conjunto de circunstancias posibles en las que su aseveración está garantizada. En realidad, uno puede estar justificado en afirmar un enunciado perceptivo falso. Puedo confundir un objeto con otro, etc. Si tengo motivos para dudar, sabré, y esto lo he aprendido con el juego del lenguaje perceptivo, a dónde, a qué características del entorno debo dirigir mi atención con el fin de encontrar evidencia suplementaria que corrija mi anterior observación. Poseo una teoría del error, una especie de lista, pero heurística, no algorítmica, de las circunstancias que pueden derrotar mi evidencia. Ahora bien, en determinadas circunstancias, en condiciones *standard* de observación, en las que no tengo dudas reales ni encuentro motivos reales para dudar de la fiabilidad de mi observación, empeñarme en mantener una duda metafísica, ya no sólo resulta excéntrico, sino que supone privar de sentido a mis palabras. Pues aquí la duda ya no puede ser, por lo que

llevamos dicho, acerca de que realmente haya tal o tal cosa, sino sobre si los términos que aplico son aplicables en tales circunstancias. Lo que hago es dudar del sentido de mis palabras, las mismas con que se expresa la duda. Si «Esto es un X» o «Este X es un f» (p.e., rojo), es equivalente a decir que aparecerá como un X o que aparecerá f en determinadas circunstancias observacionales (*standard*) entonces dudar de mi afirmación en tales circunstancias es infectar de modo grave el sentido de mis palabras, mi uso del lenguaje, e, insisto, se trata del mismo lenguaje en el que la duda se expresa. Como afirma Grayling: «*Si las reglas que conectan el empleo de tales términos a las situaciones de su empleo son negadas por tal duda, entonces no puedo pensar ni hablar con sentido, ni sobre ésta ni sobre cualquier otra situación*».

*Si esto es así, entonces ya no vale el argumento del escéptico tal como Bogen lo planteaba. Esto es, ya no se puede decir: «Incluso si los enunciados observacionales i nos ofrecieran una alta confirmación para un enunciado o, si s es fiable, nunca podríamos decir si la evidencia o la teoría de la evidencia bajo la cual se supone que es fiable ha sido correctamente aplicada en cualquier caso de prueba empírica».*

Pues, la evidencia que poseemos para las afirmaciones perceptivas permanece con estas en una conexión de sentido, constituyendo las condiciones de afirmabilidad para ellas. El error es posible sólo dentro de los límites del sentido. Una vez que hemos desechado el error, o no tenemos ninguna razón para sospechar acerca de lo que hay, entonces el enunciado *p* que afirmo en tales circunstancias es indubitable, en el sentido de que negarlo o, incluso, dudar de él es no entenderlo. Pues, y cito por última vez a Grayling: «*Si aprehender el sentido de p es saber que e es evidencia para p, esto es que e es el (o un) criterio para p, entonces es necesario que e sea evidencia para p —sabemos que e es evidencia para p a priori*»<sup>21</sup>.

#### NOTAS:

<sup>1</sup> STROUD, Barry, *The significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Clarendon Press, 1985; pág. 283.

<sup>2</sup> En *Scepticism and Naturalism. Some Varieties*, London, Methuen & Co., 1985.



- <sup>3</sup> En *The Refutation of Skepticism*, London, Duckworth, 1985.
- <sup>4</sup> Aquí debo hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, no me interesa discutir en esta ocasión la existencia o no de tal semejanza entre los tratamientos humeanos y wittgenstenianos hasta el punto de que merezcan un mismo rótulo. Sólo pretendo seguir el etiquetaje strawsoniano por conveniencias expositivas que se contraponen a las de Strawson. En segundo lugar, he de confesar que también es cierto que Strawson acaba por afirmar: «... habiendo renunciado al proyecto irreal de una validación completa, el filósofo naturalista abrazará el proyecto real de investigar las conexiones entre los elementos estructurales principales de nuestro esquema conceptual. Si se pueden lograr realmente conexiones tan estrechas como los argumentos trascendentales. [...] dicen, tanto mejor» (*Op. cit.*, pág. 22). Algo así, entonces, aunque con un mayor énfasis, es lo que nosotros nos proponemos defender. Por tanto si ésta es finalmente la opinión de Strawson, estaríamos bastante de acuerdo, aunque nuestra propuesta es más radical y elimina la contraposición inicial de Strawson.
- <sup>5</sup> BOGEN, James, «Traditional Epistemology and Naturalistic Replies to its Skeptical Critics», *Synthese*, vol. 64, (1985), pág. 199.
- <sup>6</sup> Cambridge, Cambridge University Press, 1960 (1.ª ed. 1954).
- <sup>7</sup> *Op. cit.*, pág. 98.
- <sup>8</sup> *Op. cit.*, pág. 97.
- <sup>9</sup> Aquí estoy en deuda con mi amigo el profesor Nicolás Sánchez, pues fue él quien vio la conexión entre Ryle y Quine en cuanto al argumento de los conceptos polares.
- <sup>10</sup> «The Nature of Natural Knowledge», en S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975; pág. 67.
- <sup>11</sup> Princeton, Princeton University Press, 1971.
- <sup>12</sup> Princeton, Princeton University Press, 1974.
- <sup>13</sup> Cambridge, Cambridge University Press, 1981. Citaremos la versión castellana de José Miguel Esteban, en Tecnos, Madrid, 1988.
- <sup>14</sup> *Op. cit.* pág. 19.
- <sup>15</sup> *Op. cit.* pág. 20.
- <sup>16</sup> *Op. cit.* pág. 25.
- <sup>17</sup> *Op. cit.* págs. 27-28.
- <sup>18</sup> Barcelona, Orbis, 1985, pág. 48.
- <sup>19</sup> *Ibid.*
- <sup>20</sup> *Op. cit.*, pág. 21.
- <sup>21</sup> *Op. cit.*, pág. 29.

© Los autores,  
Instituto de Cultura Juan Gil-Albert,  
Ajuntament d'Elx

I.S.B.N. 84-7784-987-0 - Dep. Legal: A-376-1991

---

Gráficas Estilo, s.c. - General Elizaicin, 11 - Alicante

# VI.é

## CONGRÉS DE FILOSOFIA AL PAÍS VALENCIÀ (Elx, 1989)



INSTITUTO DE CULTURA "JUAN GIL-ALBERT"  
DIPUTACIÓN DE ALICANTE  
AJUNTAMENT D'ELX  
REGIDORIA DE CULTURA I EDUCACIÓ

# ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
INTRODUCCIÓ .....	9
<b>PONENCIAS</b>	
EL DISCURSO ÉTICO, ENTRE LA JUSTICIA Y LA SOLIDARIDAD .....	13
<i>Victoria Camps</i>	
LA FILOSOFÍA Y SUS LENGUAS: CONTEXTO, TRADUCCIÓN, CATACRESES .....	29
<i>Patricio Peñalver Gómez</i>	
LA ESTÉTICA Y EL PROCESO DE LA MODERNIDAD .....	45
<i>José Jiménez Jiménez</i>	
<b>FILOSOFÍA TEORÉTICA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA</b>	
EL SENTIT DE L'EPISTEMOLOGIA CONCEPTUAL .....	61
<i>Josep Lluís Blasco i Estellés</i>	
EL SIGNIFICAT DE LA MÀXIMA PRAGMÀTICA DE PEIRCE .....	73
<i>David Carnicer i Sospedra</i>	
A FAVOR DE UNA RAZÓN EXPERIENCIAL .....	83
<i>Jesús Conill Sancho</i>	
N. GOODMAN Y LA RELATIVIDAD EPISTEMOLÓGICA .....	97
<i>J. Miguel Esteban</i>	
CIÈNCIA AL PRIMER ALTHUSSER .....	109
<i>Francesc Ferrando i Sanjuan</i>	
CEREBROS EN UNA CUBETA Y OTROS MITOS ESCÉPTICOS .....	121
<i>Tobies Grimaltos</i>	
UNA HERMENÉUTICA SOBRE MICHEL FOUCAULT: SUJETO, VERDAD, PODER .....	139
<i>M.ª Jesús Soler Ferrández</i>	
<b>LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA</b>	
CONSISTENCIA DE LA LÓGICA MÍNIMA E INTUICIONISTA: UNA APLICACIÓN DEL TEOREMA DE INVERSIÓN DE PRAWITZ .....	155
<i>Rafael Beneyto Torres</i>	
LA PROGRAMACIÓ LÒGICA I EL CONTROL DE L'INDETERMINISME .....	161
<i>Enric Casabàn Moya</i>	
EL ANÁLISIS LÓGICO DE LOS ENUNCIADOS DE CREENCIA EN LA LÓGICA INTENSIONAL DE MONTAGUE .....	171
<i>Francisco García Tarancón</i>	

## **FILOSOFÍA PRÁCTICA**

ÉTICA Y POLÍTICA: ¿REPRESENTA LA ÉTICA DISCURSIVA UNA NUEVA UTOPIA? . . . . .	183
<i>V. Domingo García Marzá</i>	
RECONCILIACIÓN CON EL SUICIDIO (En torno a Cioran) . . . . .	193
<i>J. M. Marín Torres</i>	
DWORKIN, SOBRE LA IGUALDAD . . . . .	205
<i>Josep Moncho i Pasqual</i>	

## **COMUNICACIONES**

### **FILOSOFÍA TEORÉTICA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**

OBJECIONES AL SINCRETISMO «FENÓMENO-LÓGICO» . . . . .	219
<i>Jose Vicente Bonet Sánchez</i>	
FILOSOFÍA DE LA TÈCNICA COM A FILOSOFÍA DE LA HISTÒRIA EN JOSÉ ORTEGA Y GASSET .	221
<i>Guillem Cortès-Muñoz i Campillo</i>	
LA FILOSOFÍA UNIVERSITARIA D'A. SCHOPENHAUER . . . . .	223
<i>Francesc Jesús Hernández i Dobón</i>	
MÉTODO Y FILOSOFÍA EN LA ILUSTRACIÓN . . . . .	225
<i>Javier Méndez de Vigo Hernández</i>	

### **LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**

SOBRE LA TEORÍA DE LA RECURSIÓN GENERALIZADA DE M. FITTING . . . . .	229
<i>J. Alcolea Benegas</i>	
CATEGORÍAS Y CUASIFUNCTORES REGULARES: OTRA INSTANCIA DE CATEGORÍA CERRADA . . . . .	231
<i>J. B. Climent Vidal</i>	
UNA EXTENSIÓN DE LA TEORÍA DE LA RECURSIÓN GENERALIZADA DE M. FITTING AL CASO HETEROGÉNEO . . . . .	233
<i>J. Alcolea y J. B. Climent</i>	
UNA INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DE TIPOS INTUICIONISTA DE MARTÍN LÖF . . . . .	235
<i>C. Genovés Peris y E. Moreno Chinchilla</i>	

### **FILOSOFÍA PRÁCTICA. ESTÉTICA**

ARTE LIBRE Y OTRAS SIMPLIFICACIONES . . . . .	239
<i>Juan Francisco Algaba Algaba</i>	
SCHOENBERG: TRADICIÓN Y PROGRESO EN LA MÚSICA VIENESA DEL FIN-DE-SIÈCLE .	241
<i>Jesús Martínez Vargas</i>	
EL MELODRAMA CINEMATOGRAFICO EN DOS CLÁSICOS MUDOS: UNA CRÍTICA ESTÉTICA DE LA NOCIÓN DE GÉNERO . . . . .	243
<i>J.J. Marzal Felici y S. Rubio Marco</i>	
ESTÈTICA I RECERCA BIBLIOGRÀFICA . . . . .	245
<i>Romà Seguí i Francès</i>	

### **FILOSOFÍA PRÁCTICA. ÉTICA**

LA IDEA DE NOCIÓN MORAL EN LOCKE . . . . .	249
<i>Hugo Aznar</i>	

¿ES NECESARIO APELAR A UNA RAZÓN EXTREMA PARA RESOLVER CONFLICTOS MORALES? .....	251
<i>José Antonio Benito Cortínez</i>	
EL NOMBRE DE LA ROSA: FATALIDAD Y SIMULACIÓN .....	253
<i>M.ª Elena Cantarino Suñer</i>	
POLÍTICA MORALIZADA .....	255
<i>M.ª Elena Cantarino Suñer</i>	
APROXIMACIÓN A LOS DERECHOS MORALES .....	257
<i>Mercedes Carreras</i>	
EL SENTIDO DEL «TOTUS ORBIS» EN EL PENSAMIENTO DE FRANCISCO DE VITORIA ..	261
<i>M.ª Carmen García Montoliu</i>	
LA TÉCNICA EN «LA NUEVA ATLÁNTIDA» DE BACON .....	263
<i>Javier Gómez Ferri</i>	
LA JUSTICIA ENTRE GENERACIONES DESDE LA PERSPECTIVA RAWLSIANA .....	265
<i>Pilar González Altable</i>	
LA FECUNDACIÓN «IN VITRO» Y LA SOCIEDAD POSTMODERNA .....	267
<i>M.ª Carmen González Ribas</i>	
EL NOMBRE DE LA ROSA: UNA CONSTRUCCIÓN SOCIO-ÉTICA DE LA VERDAD .....	269
<i>Francisco Molina Agulló</i>	
LA FINALIDAD PRÁCTICA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE LOCKE .....	271
<i>Jesús Mollá Castells</i>	
UTOPIÁS TECNOLÓGICAS Y LOS MODELOS SOCIALES DEMOCRÁTICOS .....	273
<i>Carmen Monge García</i>	
EL NOMBRE DE LA ROSA: FINAL TRÁGICO DE UN MEDIEVO MODERNO .....	275
<i>Marcial Moreno Montoro</i>	
CONCEPTO DE PRAXIS DE MACINTYRE EN «TRAS LA VIRTUD» .....	277
<i>Manuela Roca Benedito</i>	